

REFORMULAR LOS DERECHOS HUMANOS DESDE UNA VISIÓN RELACIONAL. EL FIN DE LA INMUNIDAD Y LA AUTOSUFICIENCIA

RETHINKING HUMAN RIGHTS FROM A RELATIONAL PERSPECTIVE.
THE END OF IMMUNITY AND COMPLACENCY

MARÍA EUGENIA RODRÍGUEZ PALOP
Universidad Carlos III de Madrid

Fecha de recepción: 24-7-16

Fecha de aceptación: 14-10-16

Resumen: *La reformulación de los derechos humanos desde una visión relacional exige asumir ciertos presupuestos racionales, morales, antropológicos, sociológicos, políticos y éticos, que no siempre son compatibles con la concepción clásica de los derechos. La relectura de los derechos desde una visión relacional está vinculada, de hecho, a una auténtica transformación cultural, de percepción y de sensibilidad, que tiene en las mujeres sus mejores referentes.*

Abstract: *The reformulation of human rights from a relational point of view requires taking certain rational, moral, anthropological, sociological, political and ethical positions, which are not always compatible with the classical conception of rights. Rereading rights from a relational view is linked, in fact, to a real cultural transformation, perception and sensitivity, which have in women its best references.*

Palabras clave: visión relacional, bienes relacionales, bienes comunes, concepciones de la vida buena, feminismo cultural

Keywords: relational vision, relational goods, commons goods, conceptions of the good life, cultural feminism

Concediéndonos en este momento un trazo grueso, y sin la pretensión de analizar el asunto en profundidad, puede decirse que la concepción clásica de los derechos humanos se ha apoyado tradicionalmente:

En el egoísmo como presupuesto racional; en una concepción instrumental y estratégica de la racionalidad; y en un código moral que ha girado, fundamentalmente, alrededor del principio de la autonomía privada (entendido a la manera ilustrada).

En el individualismo moral y en la patrimonialización de los derechos; en una definición de los derechos como instrumentos defensivos (derechos autonomía-como triunfos) estrictamente subjetivos.

En la jerarquización de los derechos, a fin de dotar de prioridad absoluta a los derechos civiles frente a los derechos políticos (que favorecen la participación y el debate) y los derechos sociales (esenciales para lograr la redistribución de la riqueza y mantener la cohesión social).

Pues bien, el giro relacional de los derechos exige revisar esta construcción, y pretende hacerlo empezando por el principio: por la propia subjetivización de la razón y el egoísmo como presupuesto racional, porque, entre otras cosas, se asume que la de un sujeto maximizador de intereses egoístas es una presunción irracionalista en la concepción misma de la racionalidad estratégica. Ya en su momento analicé las razones por las que el egoísmo no puede proporcionar una orientación consistente para la elección del egoísta o no puede hacerlo en todos los casos; las razones por las que resulta inconsistente, y, además, contraproducente, dado que no sirve para la realización de los intereses mejores del egoísta. En ese momento también me detuve a examinar porqué no me parecía plausible saltar de la racionalidad estrictamente estratégica a una teoría moral que pudiera servir de fundamento a los derechos, ya que para articular semejante teoría hacía falta incorporar un universo de fines, es decir, ciertas concepciones de la vida buena, que no podían ser estrictamente subjetivas, ni definirse, en ningún caso, de forma monológica¹. De manera que ahora no voy a insistir más en este punto, solo voy a señalar que esta teoría moral engancha con una reconceptualización de la razón como razón dialógica, contextualizada y dinámica, en la que no se pierda de vista que somos sujetos “relacionales”, con experiencias particulares, capaces de (re)construirnos a nosotros mismos como sujetos racionales inter/ecodependientes. Una teoría moral que pasa por reformular el principio de autonomía privada como referente moral reivindicando su faceta relacional y señalando la relevancia que en ella tienen tanto los bienes relacionales como una política de lo común; una teoría que finalmente exige arti-

¹ Vid. mi artículo: “La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales”, *Derechos y Libertades*, num. 27, 2012, pp. 182-183.

cular una ética del cuidado y la rendición de cuentas porque todo entramado relacional lleva consigo, necesariamente, la asunción de ciertos vínculos de responsabilidad². Lo que quiero hacer en estas páginas es adentrarme en algunos de estos últimos puntos con algo más de detenimiento.

1. DERECHOS, PRÁCTICAS RELACIONALES Y AUTONOMÍA RELACIONAL

La visión relacional de los derechos exige reivindicar nuestras relaciones de interdependencia y ecodependencia; la autodeterminación colectiva frente a una concepción reificada de la autonomía privada, y pasar, claro, de una racionalidad puramente estratégica a una racionalidad comunicativa³. En esta construcción los derechos no deben ser concebidos como cotos vedados, en favor de la protección y la garantía de intereses privados, sino como frutos de una reflexión democrática no excluyente, en la que, como veremos, también pueda debatirse sobre nuestras concepciones de la vida buena⁴. Y es por esta razón, entre otras, por la que tiene que subrayarse la relevancia de los derechos políticos y sociales, porque son estos derechos los que fomentan la participación pública y la cohesión social. Como decía Dewey⁵ hace ya algunos años, aquí los derechos políticos no son relevantes porque proporcionen un mecanismo para ponderar equitativamente todas las preferencias

² No hay que olvidar que el concepto normativo de autonomía siempre se identificó con la ciudadanía activa de los varones, sustentada en una concepción estratégica e instrumental de la racionalidad, mientras toda manifestación de irracionalidad, emotividad, dependencia o relacionalidad se desplazó, en un contrato social-(hetero)sexual hacia la ciudadanía pasiva de las mujeres. Vid. C. PATEMAN, *The Sexual Contract*, Polity Press, 1988 y M. WITTIG, "On the Social Contract", *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston, 1992, pp. 33-45. Vid. B. RODRÍGUEZ RUIZ: "¿Identidad o autonomía? La autonomía relacional como pilar de la ciudadanía democrática", *AFDUAM (Anuario de Filosofía del Derecho. Universidad Autónoma de Madrid)*, num. 17, 2013, pp. 75-104.

³ Vid. a este respecto la extensa obra de J. HABERMAS, a la que he dedicado el capítulo IV de mi libro *La nueva generación de derechos humanos. Origen y justificación*, Dykinson/ Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2002 (2ª edición ampliada, 2010) y el capítulo 7 de mis *Claves para entender los nuevos derechos humanos*, Los Libros de La Catarata, Madrid, 2011.

⁴ Aunque no puedo detenerme en esto, entiendo que la participación en esta deliberación colectiva es una obligación no objetable (una exigencia racional). Al respecto, puede verse la obra habermasiana y las tesis que APEL también desarrolla, por ejemplo, en *Estudios de ética*, trad. C. de Santiago y revisión de E. Garzón Valdés y R. Zimmerling, Alfa, Barcelona, 1986.

⁵ Vid. J. DEWEY en *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, trad. L. Luzuriaga, Ediciones Morata, 2004.

individuales, sino porque facilitan una forma de organización social que alimenta y sostiene las capacidades de cada uno, así como las responsabilidades colectivas y la formación y garantía del bien común.

En fin, lo cierto es que, en este esquema, que tengamos derecho a un bien no depende únicamente de que tal derecho exprese un interés o una voluntad individual conformada autónomamente, sino también del juicio moral que, tanto individual como relacionalmente, nos suscite el bien a cuya protección se dirija el derecho.

Es más, la importancia de los derechos no reside tanto en que con ellos logremos defender las pretensiones de un individuo o las de una comunidad; su fuerza moral no deriva ni de los fines individuales, ni de los valores compartidos, a los que pudiera responder, sino del modo en que fomentan la discusión acerca de la valía moral de los fines que promueven.

Dicho de una manera más clara: si la autonomía y los derechos individuales han de protegerse en una sociedad dada es porque satisfacen o promueven algún bien humano de importancia en el seno de una práctica relacional, pero “[E]l hecho de que tal bien sea o no valorado como tal o se encuentre implícito en las tradiciones de la comunidad no sería un factor decisivo”⁶.

En esta línea, por ejemplo, lo que Sandel propone es que nos pronunciemos sobre la calidad moral de las elecciones autónomas, y que garanticemos el principio de autonomía porque con él conseguimos proteger elecciones virtuosas o instituciones sociales consideradas moralmente buenas. La tolerancia crítica (*judgemental toleration*) que Sandel defiende, evalúa nuestras prácticas relacionales y las tolera o las rechaza según la conclusión que se extraiga respecto de su valor moral (es decir, precisamente respecto de aquello que la tolerancia liberal querría dejar entre paréntesis). O sea, una vez más, que si los derechos individuales se protegen no es porque den cobertura a una voluntad o un interés individual que merece protección en cuanto tal, sino porque con ellos se estimula el debate acerca de lo que consideramos bueno. Y ello porque, como dice Macintyre, no es posible buscar el bien propio sin buscar también el bien de todos los que participan en el magma de relaciones de reciprocidad continuadas en las que nos movemos: “el individuo no puede tener una buena comprensión práctica de su propio bien o su florecimiento, separado e independiente del florecimiento del conjunto entero de las relaciones sociales en

⁶ M. SANDEL, *Filosofía política. Ensayos sobre la moral en política*, trad. A. Santos Mosquera, Marbot Ediciones, Barcelona, 2008, p. 330.

las que se ubica [...] Los individuos logran su propio bien solo en la medida en que los demás hacen de ese bien un bien suyo [...]”⁷.

Evidentemente, esto no significa que el bien individual esté sometido al bien común, ni a la inversa; lo que quiere decir es que el individuo es el que, libremente, asume o no los bienes de la comunidad como bienes propios. En otras palabras, la decisión sobre la importancia que tiene que tener en la vida de una persona un determinado bien no puede ser independiente de las decisiones que se adopten sobre la importancia de ese bien en el espacio relacional al que pertenece, de manera que si alguien está excluido de la citada deliberación se reduce el alcance y la eficacia de su capacidad individual para tomar decisiones sobre sí mismo⁸.

En este marco conceptual, es innegable la importancia que tiene manejarse con un concepto de autonomía que, en su dimensión normativa, resida en nuestra capacidad de convertirnos en objeto de (auto)reflexión crítica situada, esto es, en participar de lo común desde la perspectiva de alguna/s de nuestras relaciones sin dejar por ello de mantener una cierta “distancia” respecto de ellas. Una distancia reflexiva (ejercida por cada sujeto dentro de su red relacional) que se conciba en términos circulares porque las distintas perspectivas relacionales siempre interaccionan entre sí en mayor o menor grado. La dimensión normativa de esta autonomía relacional se concreta, de hecho, en procesos discursivos auto-creativos que discurren en marcos relacionales cambiantes y dinámicos⁹.

Así contemplada, la persona autónoma no aparece necesariamente en tensión con sus contextos relacionales, pero tampoco se diluye, en clave comuni-

⁷ A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, trad. B. Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001, p. 128.

⁸ *Op. cit.*, p. 165. Según MACINTYRE, para incorporar las relaciones de reciprocidad por medio de las cuales es posible alcanzar la realización de bienes individuales y comunes, en el orden político y social: a) tiene que garantizarse la deliberación racional compartida, el acceso de todos a las formas institucionalizadas de deliberación y a los procedimientos para tomar decisiones, que han de ser, a su vez, objeto de deliberación; b) ha de invocarse tanto el mérito como la necesidad, de forma que este orden no solo sea justo para quienes se consideran oficialmente independientes; c) debe concederse voz, en condiciones de igualdad, a quienes ejercen un razonamiento limitado o incluso a los que carezcan de él (reconocer la dependencia). Vid. A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, *cit.*, pp. 153-154.

⁹ Sobre la dimensión creativa de la autonomía relacional, vid. J. NEDELSKY, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*, Oxford University Press, New York, 2011, pp. 158-199.

tarista, en tales contextos (no se trata de sustituir todos los procesos creativos por procesos interpretativos)¹⁰. Lo que la autonomía relacional asume es que somos el resultado de nuestras sinergias relacionales, en permanente estado de (re)generación, fruto de un continuo proceso de reflexión, revisión y diálogo entre las diversas relaciones de las que formamos parte, sin reducirnos a parámetros identitarios esencialistas o estáticos. La autonomía relacional convierte así a cada persona en protagonista de su propio proceso de (re)generación auto-creativa, con capacidad para rechazar cualquier forma de control heterónomo o adscripción coercitiva¹¹, pero interiorizando que todos nos constituimos como sujetos en un contexto de inter/ecodependencia¹².

En definitiva, la concepción relacional de la autonomía es inseparable de la de interdependencia, de la intersubjetividad y el diálogo, porque, como Taylor subraya a menudo, el reconocimiento mutuo se da en la experiencia del nosotros, entendida como una experiencia dialógica de identidad¹³. “No queda espacio –pues– para la ficción omnipotente de la autosuficiencia, para la libertad autoadjudicada y expropiadora del individuo propietario”¹⁴. Es en este sentido en el que también afirma A. Baier que “las personas son esencialmente segundas personas” [...] “vienen después y antes de otras personas”¹⁵ [...] “Las personas son esencialmente sucesoras, herederas de otras personas que las formaron y cuidaron de ellas”¹⁶. Y de este modo se pasa de la conciencia cartesiana racionalista a la “autoconciencia”, a una conciencia que se (re)conoce en relación con otras personas: “Mi primer concepto de mí misma es como el referente de “tú”, pronunciado por alguien a quien yo me voy a dirigir como “tú””¹⁷.

¹⁰ Vid. D.T. MEYERS, *Being yourself. Essays on identity, Action and Social Life*, Rowan & Littlefield Publishers, Inc., New York, 2004, pp. 203-224.

¹¹ Vid. B. RODRÍGUEZ RUIZ: “¿Identidad o autonomía? La autonomía relacional como pilar de la ciudadanía democrática”, cit., pp. 75-104.

¹² Por esta razón, entre otras, reivindica D.T. MEYERS la necesidad de analizar con detenimiento el contexto social de referencia y los procesos de socialización de cada quien, a fin de comprender mejor las posibilidades de la autonomía como competencia (en *Self, Society, and Personal Choice*, Columbia University Press, New York, 1989, pp. 135-136).

¹³ Vid. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. A. Lizón, Paidós, Barcelona, 2006, y, en esta línea, J.L. NANCY, *Ser singular plural*, trad. A. Tudela Sancho, Arena Libros, Madrid, 2006.

¹⁴ M. GARCÉS, *Un mundo común*, Bellaterra, Barcelona, 2013, p. 50.

¹⁵ Vid. A. BAIER, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, p. 77.

¹⁶ Op. cit., p. 85.

¹⁷ Op. cit., p. 89.

Evidentemente, cuando se habla aquí de “relaciones” no solo se habla de las relaciones concretas que cada uno entabla a lo largo de su vida (como un ejercicio de consentimiento y reciprocidad), sino también de las relaciones no-nominales que tenemos con sujetos a los que no identificamos por sus nombres sino por la posición en el contexto en el que actuamos; relaciones estandarizadas y lazos no escogidos que también son relevantes en la conformación de las *opciones relacionales* que abonan la noción de autonomía¹⁸.

Como veremos, la autonomía relacional, así entendida, encuentra buen acomodo en la experiencia vital de las mujeres y ha sido muy bien acogida por ciertos sectores feministas. De hecho, la reformulación del principio de autonomía ha tenido una importancia indudable para las mujeres, que siempre se han visto englobadas de forma muy ambigua en su alcance discursivo¹⁹.

2. LA AUTONOMÍA RELACIONAL Y LA ÓPTICA DE LAS MUJERES

Como sabemos, la autonomía, la idea liberal del yo constituyente (que se autodetermina, se autodefine y se autoelige) y del yo elector racional independiente y reflexivo, ha sido muy cuestionada desde ciertas teorías feministas que han visto en este concepto un individualismo extremo y una naturaleza antisocial; un ego separado y separable de cualquier contexto social cuyas relaciones no afectan a su esencia²⁰. Es más, como señala M. Garcés, si la idea del reconocimiento ha adquirido una gran relevancia ética y política en estos años es porque ha dado respuesta a una doble insuficiencia: el yo

¹⁸ Vid. a este respecto: S. ÁLVAREZ: “La autonomía personal y la autonomía relacional”, Anal. filos. vol. 35, num. 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, mayo 2015 http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96362015000100002

¹⁹ Vid. Ch. Di STEFANO, “Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo”, C. CASTELLS (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, trad. C. Castells, Paidós, Barcelona, 1996, p. 77.

²⁰ Vid. C. KELLER, *From a Broken Web: Separation, Sexism and Self*, Beacon Press, Boston, 1986, p. 9. Para una crítica del modelo atomista del yo, vid. E.H. WOLGAST, *The Grammar of Justice*, Cornell University Press, Ithaca, 1987. La identificación total entre autonomía y libertad individual ha provocado el rechazo de algunos sectores feministas que han visto en la autonomía así entendida una parte del problema de subdiscriminación que sufren las mujeres. Vid. L. BARCKLAY, “Autonomy and the social self”, en C. MACKENZIE y N. STOLJAR (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford University Press, 2000, pp. 52-71 y J. NEDELSK, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*, cit., p. 42.

descarnado del ciudadano-consumidor, y la centralidad del proletariado que dejó en la sombra otras experiencias de opresión, como la de las mujeres²¹.

En esta órbita de crítica constructiva, se entiende que las mujeres necesitan un concepto y un ideal de autonomía que no asuma este yo unitario original, fragmentado y separado, ni ignore sus necesidades. Porque esta concepción masculina y masculinizante de la autonomía conlleva la consideración de las mujeres como “otros” potencialmente heterónomos, de manera que, finalmente, para ellas la autonomía acaba formando parte del problema y no de la solución. El yo masculino es un yo separado y liberado de las relaciones²², y el objetivo ahora no es tanto el de sustituirlo como el de criticarlo como referente de independencia y autogobierno autónomo²³.

En la línea feminista en la que se sitúan estas posiciones, la vida psicológica empieza con y en la vinculación, y no con la separación. El yo es inexorablemente, y no coyunturalmente, un yo social construido dentro de una matriz relacional de intercambios, de modo que la diferenciación no es separación sino una forma particular de estar conectado con los otros; la diferenciación se da en un contexto de relación, por lo que no puede constituir el centro de la noción del yo. Las relaciones contractuales, jerárquicas, se sustituyen por relaciones entendidas como redes creadas por el cuidado, la atención y la respuesta²⁴. Así, Chodorow habla de “autonomía relacional y no reactiva” y sustituye la idea de separación por la noción de “distintividad segura”²⁵. De hecho, la diferenciación se da únicamente sobre la base de un continuo empático.

²¹ Vid. M. GARCÉS, *Un mundo común*, cit., p. 45.

²² Vid. C. KELLER, *From a Broken Web: Separation, Sexism and Self*, cit., pp. 13 y 26 y M. FINEMAN, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, The New Press, Nueva York, 2004. Para una desmitificación del principio de autonomía construido desde la órbita liberal, vid. A. de MIGUEL, *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid, 2015.

²³ Vid. Ch. Di STEFANO, “Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo”, cit., p. 67.

²⁴ Vid. N. CHODOROW, “Gender, Relation, and Difference in Psychoanalitics Perspectives”, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, York University Press, New Haven, 1989, p. 107. Vid. también N. CHODOROW, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley, 1978 y C. GILLIGAN, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

²⁵ En “Gender, Relation, and Difference in Psychoanalitics Perspectives”, cit., p. 107. Para un análisis de la autonomía relacional en esta misma línea, vid. D.T. MEYERS, *Self, Society, and Personal Choice*, cit., pp. 192-202, y L. CODE, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

También Benhabib realiza una crítica a las teorías universalistas del contrato social desde Hobbes a Rawls, por considerar que en esa tradición el *self* (yo) moral es un ser “desarraigado y desincardinado”²⁶ que, además, se revela con los atributos de la experiencia masculina. Frente al otro generalizado²⁷, un sujeto racional y abstracto, con derechos y deberes, se alza el otro concreto²⁸, considerado en sus especificidades e identidades. Ese *self* autónomo es un ser vinculado cuya identidad se constituye a partir de las elecciones que hace como agente finito, concreto y ubicado. Hablamos, pues, de una identidad narrativa porque, como señala Honneth, nuestro proyecto de realización personal depende de nuestra capacidad de (re)conocer y (re)construir una relación de reconocimiento con el mundo, y sin tal reconocimiento, no es posible ni la autoconsciencia, ni la autoestima²⁹.

²⁶ S. BENHABIB, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en S. BENHABIB Y D. CORNELLA: *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayo sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, trad. de A. Sánchez, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 126-127.

²⁷ “El punto de vista del otro generalizado nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de la individualidad y la identidad concreta del otro”. Nuestra relación con el otro se rige por las normas de *igualdad formal y reciprocidad* (S. BENHABIB, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, cit., p. 136). Vid. también *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, trad. G. Zadunaisky, Gedisa, Barcelona, 2006.

²⁸ “El punto de vista del otro concreto, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Intentamos comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos”. Nuestra relación con el otro se rige por las normas de *equidad y reciprocidad complementaria* (S. BENHABIB: “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, cit., p. 136). Vid. también I.M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, trad. de S. Álvarez, Cátedra, Madrid, 2000.

²⁹ Vid. *La lucha por el reconocimiento*, trad. M. Ballester, Crítica, Barcelona, 1997. Por supuesto, en estas relaciones de reconocimiento y en los procesos de autoconsciencia subsiguientes intervienen también factores socioeconómicos que no podemos eludir. Así, como aseguran Ch. LAVAL y P. DARDOT en *La nueva razón del mundo* (trad. A. Díez, Gedisa, Barcelona, 2013, capítulo 9), el capitalismo ha generado el tipo de individuo que le corresponde; una subjetividad contable que obliga a los individuos a competir continuamente entre sí. En su engranaje, el individuo se concibe a sí mismo como capital humano que debe aumentar indefinidamente. También M. HARTD y A. NEGRI señalan que la producción es biopolítica; que el capitalismo produce subjetividad, y que la lucha por el control o la autonomía pasa por una producción colectiva y revolucionaria del común (en *Commonwealth*, Akal, Cuestiones de

En definitiva, si desde la visión relacional de los derechos lo que se pretende es reconceptualizar la autonomía y la libertad como relación, y no como autosuficiencia, inmunidad, separación, o fragmentación, es evidente que las mujeres tienen mucho que decir a este respecto, y esto es lo que se pretende destacar desde las citadas posiciones feministas. Es más, si la condición existencial de la separación no es universal, ni es universalmente compartida, si no es la condición existencial de las mujeres, los derechos no pueden tomarla como base ni como fundamento³⁰.

En fin, aunque sobre esto volveré más adelante, es conveniente aclarar ahora que la libertad se concibe aquí como la singularidad de toda existencia relacional³¹; liberarse es crear y transformar colectivamente nuestras condiciones de existencia, desarrollar la capacidad de coimplicarse en un mundo común³². Como Dewey señalaba en algunos de sus textos más clásicos, ser libre es participar en una vida común poniendo en práctica nuestras capacidades distintivas³³.

De modo que, en esta construcción, si los derechos tienen relevancia no es tanto porque capaciten a los individuos para perseguir sus propios fines

Antagonismo, Madrid, 2011, capítulo 5.3). Vid. a este respecto: C. RENDUELES, *Sociofobia*, Capitán Swing, Madrid, 2013 o L.E. ALONSO y C.J. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Los discursos del presente; un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*, Siglo XXI, Madrid, 2013, para quienes nuestros imaginarios están subordinados a “aquel que identifica y convierte la lógica del beneficio privado y el intercambio mercantil sin trabas en la razón humana misma” (op. cit., p. 20). En fin, como dice Dumont, la configuración ideológica moderna ha sido la del individualismo, pero la de un individuo que se ha desvelado finalmente tan autosuficiente como impotente (vid. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris, 1983). En línea con algunas de estas ideas, y desde una óptica feminista, se sitúa el libro de A. de MIGUEL, *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, ya citado, o el de S. FEDERICI, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010 y N. FRASER: *Fortunas del feminismo*, trad. C. Piña Aldao, Traficantes de Sueño, Madrid, 2015.

³⁰ Vid. A. FACIO, “Hacia otra teoría crítica del Derecho”, en L. FRIES y A. FACIO (comp. y selección), *Género y Derecho*, LOM Ediciones, La Morada, Santiago, 1999, pp. 31-32. Para un tratamiento del concepto de “autonomía relacional”, vid. D.T. MEYERS en *Self, Society, and Personal Choice*, cit., y en *Being yourself. Essays on identity, Action and Social Life*, cit., C. MACKENZIE y N. STOLJAR (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, cit., y J. CHRISTMAN, “Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves”, *Philosophical Studies*, num. 117, 2004, pp. 143-164.

³¹ Vid. R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. Alicia García Ruiz, Herder, Barcelona, 2009, p. 108.

³² Vid. M. GARCÉS, *Un mundo común*, cit., pp. 141 y ss.

³³ Vid. J. DEWEY en *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, trad. L. Luzuriaga, Ediciones Morata, Madrid, 2004.

sino porque fortalecen las relaciones, los vínculos que liberan, los bienes relacionales y los bienes comunes; una red sin la que no podríamos ni discutir ni definir sobre aquello que consideramos un bien digno de protección.

3. REIVINDICAR LOS VÍNCULOS QUE LIBERAN: BIENES RELACIONALES Y BIENES COMUNES

Como ya se ha apuntado, una visión relacional de los derechos exige defender una concepción de los derechos como puentes para el diálogo cuyo ejercicio pueda contribuir a la conformación y el fortalecimiento de nuestros bienes comunes, así como a la preservación de nuestros bienes relacionales, bajo el supuesto de que las relaciones, reales y potenciales, con los demás y con la naturaleza, podrían constituir en sí mismas un bien digno de protección. De hecho, si lo que hace que un bien se convierta en común es la práctica que el bien produce y define (la práctica sociopolítica del *commoning*), la práctica de compartir y cuidar, así como las relaciones sociales y las funciones que tal práctica genera³⁴, existe una relación conceptual íntima entre bienes relacionales, bienes comunes, y una determinada (auto)concepción de las prácticas relaciones y la vida buena. Vamos a detenernos unos minutos aquí.

3.1. Los bienes relacionales: el fin de la inmunidad y la autosuficiencia

Como sugieren algunos economistas y sociólogos, parece claro que uno de los factores más importante que existen para vivir una vida “buena” (una vez satisfechas las necesidades básicas) son las relaciones con los demás, y en la medida en que tales relaciones resultan satisfactorias pueden ser consideradas como “bienes relacionales” (el amor, la amistad, la participación en la vida pública, el trabajo no alienado, el disfrute de la naturaleza...) ³⁵. En estos

³⁴ Vid. I. ZUBERO, “De los comunales a los *commons*: la peripecia teórica de una práctica ancestral cargada de futuro”, *Documentación Social*, num. 165, 2012, pp. 15-48.

³⁵ El concepto de bienes relacionales fue acuñado por MARTHA NUSSBAUM en 1986 – *The fragility of goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986. Hoy, como referentes de esta idea, puede mencionarse también a P.P. DONATI (*Introduzione alla sociologia relazionale*, Angeli, Milano, 1986), B. GUI (“Éléments por une définition d’*économie communautaire*”, *Notes et Documents*, num. 19-20, pp. 32-42, 1987) y C. UHLANER (“Relational goods and participation: Incorporating sociability into a theory of rational action”, *Public Choice*, vol. 62, num. 3, pp. 253-285, 1989). Todo ello sin olvidar que, ya en su momento, las éticas modernas de Hume, Smith, Mill y Schopenhauer arrojaron algunas

casos se habla del componente afectivo de las relaciones humanas al que, en un sentido aristotélico, se le otorga un valor en sí mismo; es decir, se asume que ciertas relaciones entre los sujetos constituyen un bien en sí mismo que, por definición, no puede ser instrumentalizado. Y ello porque, entre otras cosas, y a diferencia de los bienes públicos o privados, los bienes relacionales sólo pueden disfrutarse por mutuo acuerdo y respeto, y son apreciados únicamente en la medida en que generan una reciprocidad compartida³⁶.

“Por *bienes relacionales* –explica el economista Mauro Bonañuti– entiendo ese tipo peculiar de ‘bienes’ de los que no se puede disfrutar aisladamente sino únicamente en el marco de una relación entre el que ofrece y el que demanda, como por ejemplo los servicios a las personas (cuidados, bienestar, asistencia) pero también los servicios culturales, artísticos y espirituales-religiosos”³⁷. Una demanda específica de calidad de vida que, en definitiva, no se puede satisfacer únicamente a través de la producción de una cantidad mayor de bienes tradicionales; una demanda de atención, de cuidados, de conocimientos, de participación, de nuevos espacios de libertad y espiritualidad, que exige, ante todo, mantener y cuidar los ligámenes sociales.

Así, “[...]los bienes relacionales –dice R. Ramírez Gallegos– son aquellos bienes que solo puedo ‘poseer’ en un acuerdo con otro; aquellos bienes que tienen componentes afectivos y comunicativos; aquellos bienes que no tienen un precio de mercado sino que son valorados porque responden a una necesidad subjetiva de interacción, aquellos bienes que son co-consumidos y co-producidos al mismo tiempo por los sujetos involucrados; aquellos bienes que sólo pueden ser disfrutados en la medida en que involucren un potencial de reciprocidad; aquellos bienes en que la relación, por sí misma, constituye un bien”³⁸.

Y, finalmente, en esta misma línea, F. Ovejero y J. Riechmann identifican con los bienes relacionales las siguientes propiedades: (a) su materia prima

luces para determinar la relación que existía entre los sentimientos y la acción moral –la compasión, la benevolencia, la simpatía y la caridad–, y esta es una relación que también puede traerse a colación aquí.

³⁶ Vid. P.P. DONATI, “La crisis del Estado Social y la emergencia del tercer sector: hacia una nueva configuración relacional”, *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, num. 5, 1997, pp. 15-36.

³⁷ M. BONAÑUTI, “A la conquista de los bienes relacionales”, *Colectivo Revista Silence: Objetivo decrecimiento*, Leqtor, Barcelona, 2006, pp. 42-43.

³⁸ R. RAMÍREZ GALLEGOS, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*, IAEN, Quito, 2012, pp. 27-28 y p. 37.

es el tiempo, y se producen sin costes económicos; (b) su elaboración es una actividad compartida y placentera en sí misma; (c) se consumen en el mismo instante en que se producen; (d) se consumen conjugadamente (el consumo de unos no excluye el que otros puedan consumirlos a su vez)³⁹. Podrían caracterizarse por: a) la relevancia de la identidad de las personas implicadas, b) la reciprocidad, c) la simultaneidad, d) la emergencia, e) la gratuidad (requieren una motivación intrínseca que tiene que ver con la relación misma; son bienes, no mercancías).

De manera que, vistos así, no parece raro que la generación de bienes relacionales forme parte de lo que algunos consideran una vida verdaderamente buena⁴⁰. Es más, como diría Nussbaum, hablamos de componentes especialmente frágiles no solo de la vida buena⁴¹ sino también de la felicidad⁴².

Pues bien, aun con todo, aun siendo una parte de nuestra concepción de la vida buena, o quizá por eso mismo, la discusión sobre los bienes relacionales ha sido expresamente excluida del ámbito público y, por supuesto, también del espacio político. Y uno de los esfuerzos mayores que pueden rescatarse por revertir semejante tendencia ha sido el de la filosofía del Buen Vivir que se ha desarrollado en los últimos años en algunos países de Latinoamérica y que ha sido una dinamizadora indudable del discurso de lo relacional⁴³.

El Buen Vivir se apoya en la convivencialidad (una propuesta elaborada por Ivan Illich en los años 70⁴⁴), la ética del cuidado y las ontologías re-

³⁹ Vid. F. OVEJERO LUCAS, *Mercado, ética y economía*, Icaria, Barcelona, 1994, pp. 40-42 y J. RIECHMANN, "Hacia un ecologismo epicúreo", G.C. DELGADO RAMOS (coord.): *Buena vida, buen vivir: Imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, Colección Debate y Reflexión, CEIICH-UNAM, 2014, p. 22.

⁴⁰ Vid. R. RAMÍREZ GALLEGOS, *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*, cit., p. 27, L. BRUNI, *El precio de la gratuidad*, trad. A. Galindo García, Ciudad Nueva, Madrid, 2008, P.P. DONATI y R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, y P.P. DONATI, "Relational Goods and Their Subjects: The Ferment of New Civil Society and Civil Democracy", *Recerca: Revista de Pensament i Anàlisi*, num. 14, 2014, pp. 19-46.

⁴¹ Vid. *The fragility of goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, cit.

⁴² Vid. L. BRUNI, *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma, 2004.

⁴³ Aun que no puede negarse que esta cosmovisión ha estado presente también en la cultura occidental a través de la concepción aristotélica de "eudaimonía", por ejemplo, o de la defensa secular que se ha hecho del bien común, y que hoy viene reforzada por la corriente decrecentista y por el movimiento de justicia ambiental, entre otros.

⁴⁴ Vid. I. ILLICH, "La convivencialidad", *Obras reunidas*, vol. I, Fondo Cultura Económica, México, 2006, pp. 369-530.

lacionales que asumen que la plenitud personal solo puede alcanzarse en armonía con la comunidad social y ecológica, entendida esta última en un sentido amplio (relaciones con los animales no humanos y con la naturaleza). Cuando se habla de ontologías relacionales se pretende subrayar precisamente tanto esta interdependencia, esta interconexión, entre el mundo individual, social y natural, como la relevancia del entramado de afectos y creencias que esta interconexión genera, y a los que se considera también, y como hemos visto, bienes relacionales. Así que Buen Vivir es vivir bien, en el sentido aristotélico del término, sin dañar ni a los otros ni a la naturaleza, y no puede equipararse sin más con el bienestar, aunque no lo excluya, dado que no mide únicamente los niveles de consumo o ingresos alcanzados, ni el grado en el que accedemos a determinados bienes y servicios. De hecho, desde el Buen Vivir lo que se critica precisamente es la ideología clásica del bienestar asociada al desarrollo, el progreso lineal, al crecimiento y al consumo⁴⁵, y se cuestiona la ecuación crecimiento-bienestar desde alternativas postdesarrollistas y antiproductivistas⁴⁶. No voy a detenerme en esta propuesta ahora, pero me interesa mencionarla porque es evidente que conecta bien con lo que vengo exponiendo.

En resumen, puede decirse que los bienes relacionales son vínculos que ponen de manifiesto nuestras carencias, nuestra vulnerabilidad y nuestra inter/ecodependencia⁴⁷. Esto es, que somos seres finitos, vulnerables, inacabados, que estamos en continuidad con otros, y tenemos que ser continuados; que nuestra experiencia es la de vivir inmersos en un entorno concreto y en

⁴⁵ Vid. sobre esta cuestión, mi artículo: "Derechos humanos y buen vivir. Sobre la necesidad de concebir los derechos desde una visión relacional", *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, num. 128, 2015, pp. 39-49.

⁴⁶ Como señala S. ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA, "por un lado, al cuestionar el "Buen vivir" los fundamentos de la civilización industrial capitalista, se muestra como una categoría que encaja perfectamente dentro de las propuestas y enfoques críticos del capitalismo y del desarrollo basado en el extractivismo y el consumismo; por otro, es una invitación a pensar en la vida buena, que a diferencia de la felicidad (algo "privado" y "psicológico", no siempre conectado directamente con las condiciones sociales y naturales de la existencia), se basa en un puñado de elementos básicos que el Estado debería promover y que los ciudadanos tienen el derecho de disfrutar y desarrollar: salud, seguridad (física o económica), respeto, libertad para actuar con autonomía, armonía con la naturaleza, lazos afectivos con los demás y la comunidad" (en "Economía política de las necesidades y caminos (no capitalistas) para su satisfacción sostenible", *Revista de Economía Crítica*, num. 16, segundo semestre 2013, p. 186, nota 26 (pp. 167-194)).

⁴⁷ L. BRUNI describe el bien relacional como una herida potencial que nos expone a la ambivalencia del vínculo, en *La ferita dell'altro*, Il margine, Trento, 2007.

un nudo de relaciones⁴⁸. Y es el inacabamiento, la vulnerabilidad y la dependencia, lo que nos desposee de toda inmunidad y toda autosuficiencia (de ahí, una vez más, la necesidad de reformular el principio de autonomía privada para rescatar su dimensión relacional).

Es importante destacar que en esta construcción el “nosotros” no es un sujeto en plural sino “el sentido del mundo entendido como las coordenadas de nuestra actividad común, necesariamente compartida”. Esto es, frente a la unión/separación, lo que se alza es la continuación, los vínculos que enlazan nuestras vidas singulares⁴⁹. Por consiguiente, lo que aquí llamamos la comunidad no es aquello que pone en relación a determinados sujetos, ni un sujeto amplificado, sino el ser mismo de la relación; no es un ser común, sino el modo de ser en común⁵⁰. “[...]la comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo proyecta hacia afuera de sí mismo, de modo que lo expone al contacto, incluso al contagio, con el otro”⁵¹.

Como señala Esposito, en este caso, la comunidad rompe las barreras protectoras de la identidad individual frente a la inmunidad, que las reconstruye de forma defensiva y ofensiva contra todo elemento externo que venga a amenazarla. La inmunidad “reconduce a la particularidad de una situación definida precisamente como algo que se sustrae a la condición común [...] Cuando la inmunidad, aunque sea necesaria para nuestra vida, es llevada más allá de cierto umbral, acaba por negarla, encerrándola en una suerte de jaula en la que no solo se pierde nuestra libertad, sino también el sentido mismo de nuestra existencia individual y colectiva”⁵². O sea, que, curiosamente, lo mismo que salvaguarda el cuerpo individual, social y político, es lo que impide su desarrollo, y, sobrepasado cierto punto, amenaza con destruirlo⁵³.

⁴⁸ Se trata de esa intercorporeidad a la que se refiere M. GARCÉS en *Un mundo común*, cit., pp. 131-135, siguiendo la estela de autores como Heidegger o Agamben.

⁴⁹ Vid. M. GARCÉS, *Un mundo común*, cit., p. 30.

⁵⁰ Vid. J.L. NANCY, *La comunidad desobrada*, trad. P. Perera, Arena Libros, Madrid, 2007 y G. AGAMBEN, *La comunidad que viene*, trad. J.L. Villacañas y C. La Rocca, Pre-Textos, Valencia, 2006.

⁵¹ R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, cit., p. 16. Vid. J. DERRIDA, *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver, Trotta, Madrid, 1998.

⁵² R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, cit., p. 17. Vid. del mismo autor: *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, trad. L. Padilla López, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2005.

⁵³ El proceso de inmunización puede deslizarse hacia una especie de enfermedad autoinmune que ataca al propio cuerpo y lo destruye. Vid. sobre este asunto, D. HARAWAY,

En definitiva, las prácticas relacionales son constitutivas de nuestro ser humano, como lo es la individualidad, de manera que la comunidad funciona en este marco como una idea regulativa, una idea de la razón, sin la que ni siquiera podemos pensarnos a nosotros mismos (algo que el propio Kant asumía⁵⁴). Y lo que une a la comunidad es un magma de relaciones, una deuda, un don que estamos obligados a retribuir. *Comunitas* deriva de *munus*, que significa don y obligación frente a otro, deber recíproco de dar, nos dice Esposito⁵⁵. Por tanto, es el cuidado y no el interés lo que está en la base de las relaciones que conforman la comunidad, porque solo el cuidado la hace conceptualmente posible, viable y sostenible.

Por eso no es extraño que los bienes relacionales sean propios de una “economía del compartir”⁵⁶ y una pieza clave en la denominada “economía del cuidado” sobre la que han llamado la atención muchas pensadoras feministas⁵⁷, porque, entre otras cosas, fortalecen los vínculos liberadores haciendo valer nuestras deudas de vínculo y señalando el modo en que nos aprovechamos de la plusvalía afectiva de los otros (*las otras*).

Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza, trad. M. Talens, Cátedra, Madrid, 1995 y P. SLOTERDIJK, *Esferas III. Espuma. Esferología plural*, trad. I. Reguera, Siruela, Madrid, 2006.

⁵⁴ Sobre estas cuestiones, se han detenido no pocos clásicos de la filosofía: PLATÓN (*República*, I, V, VII), ARISTÓTELES (*Política*, y *Ética a Nicómaco*, I, V, VIII), TOMÁS DE AQUINO (*Summa Teológica*, I, II, q. 90; *De regno*), LOCKE (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, cap. 3), MILL (*Sobre la libertad*, cap. IV), SPINOZA (*Tratado Político*, cap. V), ROUSSEAU (*Del contrato social*), KANT (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Metafísica de las costumbres*) o MARITAIN (*La persona y el bien común*).

⁵⁵ Vid. R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, cit., p. 97. Como dice A. MACINTYRE, el ser humano se encuentra ubicado en una red de relaciones de reciprocidad asimétrica en la que las deudas que se adquieren suelen ser incommensurables (en *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, cit., pp. 121-122).

⁵⁶ A. MATARÁN, J. RIECHMANN y O. CARPINTERO (coords.), *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas*, Universidad de Granada/ CICODE, 2014, p. 34.

⁵⁷ Vid. por ejemplo, A. BOSCH, C. CARRASCO y E. GRAU, “Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo”, epílogo a E. Tello: *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005. Una perspectiva actualizada en C. CARRASCO: “El cuidado como eje vertebrador de una nueva economía”, *Cuadernos de relaciones laborales*, vol. 31, num. 1, 2013 (monográfico sobre *Los cuidados entre el trabajo y la vida*) (puede consultarse en <http://revistas.ucm.es/index.php/CRLA/article/view/41627/39688>). Vid. también C. CARRASCO, C. BORDERÍAS y T. TORNOS (eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2011 y C. CARRASCO (ed.), *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*, Los Libros de Viento Sur y la Oveja Roja, Madrid, 2014.

Ciertamente, la visión relacional exige adoptar lo que Garcés ha llamado una visión periférica; la visión del ojo implicado. Una visión que ni es focalizada, porque no aísla, ni es panorámica, porque no totaliza, sino que relaciona lo enfocado con lo no enfocado. “La periferia excede nuestra voluntad de visión y de comprensión, a la vez que les da sentido porque las inscribe en un tejido de relaciones”⁵⁸. La cuestión es que es exactamente en esa periferia en la que se sitúa el mundo que hay “entre” nosotros, el espacio de lo común, y por eso, sin una política de lo común no hay futuro para nosotros, ni para ningún otro “nosotros” posible o imaginado.

Pero, ¿qué supone exactamente la defensa de lo común?

3.2. ¿Qué supone la defensa de lo común?

Cuando hablamos de lo común hablamos de vínculos, de intereses colectivos y difusos, y de necesidades generalizables. Hablamos de individuos vinculados, relacionados, no de agentes autointeresados, aislados, presociales y prepolíticos, que eligen de acuerdo con una voluntad autónoma, desde sí y para sí, su particular plan de vida. Hablamos de personas necesitadas y vulnerables, interdependientes y ecodependientes, que no pueden desligar el discurso sobre sus necesidades del discurso sobre sus relaciones, ataduras, afectos y convicciones, porque la definición de lo común es siempre consustancial a una determinada práctica relacional y esta práctica tiene relevancia política, no solo social y psicológica.

La definición de lo común requiere asumir la sociabilidad humana como presupuesto antropológico. Es más, requiere asumir, por razones lógicas, una concepción narrativa de la identidad, interiorizando nuestros vínculos sociales y relacionales para ponerlos en cuestión y dialogar sobre ellos (a fin de distinguir los que nos oprimen de los que nos liberan). La idea misma de lo común, de hecho, es incompatible con el mito del egoísmo como presupuesto racional; la desigualdad como ventaja, y la competencia como base del “progreso”; y, desde luego, es incompatible con el narcisismo (la necesidad de ser mejor que los otros) como motivación para la acción y como motor del bienestar.

Defender lo común supone concebir al hombre inserto en una comunidad que comparte y (re)construye un relato común, así como el interés de llegar a un acuerdo sobre cuestiones comunes, y supone también identificar

⁵⁸ Op. cit., pp. 112-113.

y fomentar ese relato frente a la fragmentación; apostar por una racionalidad comunicativa, frente a una estrictamente estratégica; y por la empatía frente a una razón instrumental omnicomprendensiva. Exige vincular intereses privados/autonomía privada y colectivos/autodeterminación y autogobierno, de modo que no pueda defenderse la prioridad ontológica y axiológica del primer bloque frente al segundo (como solemos hacer), sino que se conciban como cooriginarios y mutuamente dependientes.

Visto así, defender lo común exige superar los (pseudo)problemas de la acción colectiva que representa la tragedia de los comunes (Garret Hardin), el dilema del prisionero, o la lógica de la acción colectiva (Mancur Olson), en la que el *free rider* es el sujeto más racional, inteligente y admirable.

Como señalan Laval y Dardot en *Común*⁵⁹, lo común es político porque surge de la participación en una misma actividad o tarea; depende de una actividad sostenida y continua de puesta en común. Y, de hecho, es esa actividad compartida la que funda la comunidad y no a la inversa; de modo que la *pertenencia* es la consecuencia y no la causa de la participación. Esto es, participar en la deliberación sobre lo común es lo que decide la pertenencia efectiva a una determinada comunidad; son las prácticas relacionales y discursivas las que definen la membresía.

En definitiva, puede decirse que lo común es político (en un sentido amplio) porque consiste en introducir el autogobierno (que no es solo autogestión) en todos los ámbitos de la vida, y en esta política de lo común la defensa de los derechos no se plantea obviando el elemento relacional y democrático que los sustenta. Desde esta perspectiva, la libertad y la justicia social a las que los derechos responden exigen también considerar y valorar los vínculos que garantizan y cultivan la existencia de lo común, estimular una política de participación ciudadana, y fortalecer un espacio y una actividad que nos permita definir y redefinir permanentemente nuestras relaciones, nuestra comunidad de pertenencia y, sobre todo, nuestra comunidad de destino. Una comunidad en la que el espacio público y político ha de estar permanen-

⁵⁹ Vid. Ch. LAVAL y P. DARDOT, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, trad. A. Díez, Gedisa, Barcelona, 2015. Vid. sobre este asunto: F. HOUTART, *De los bienes comunes al bien común de la humanidad*, Fundación Rosa Luxemburgo, Bruselas, 2011, S. RODOTÀ, "La democrazia dei beni comuni", *Come abbiamo vinto il referendum. Dalla battaglia per l'acqua pubblica alla democrazia dei beni comuni*, Edizioni Allegrì, Roma, 2011, U. MATTEI, *Bienes comunes. Un manifesto*, trad. G. Pisarello, Trotta, Madrid, 2013, y J. SUBIRATS, "Bienes comunes y contemporaneidad. Releyendo a Polanyi", *Ecología Política*, num. 45, Julio 2013 (<http://www.ecologiapolitica.info/?p=913>)

temente abierto a la discusión acerca de nuestras diferentes concepciones de la vida buena⁶⁰.

4. DIALOGAR SOBRE NUESTRAS DIFERENTES CONCEPCIONES DE LA VIDA BUENA

Si asumimos la concepción de bienes relacionales y de lo común que se ha descrito más arriba, parece claro que también hemos de asumir que las cuestiones referentes a la libertad y la justicia social, la autonomía y los derechos, no se pueden resolver tomando como referente una concepción formal del bien sino que hemos de entender que estamos frente a cuestiones morales sustantivas que merecen ser discutidas.

La concepción formal del bien está conectada con esa noción de sujeto independiente de su propia experiencia que funcionaba como idea regulativa en la construcción kantiana y que Rawls reivindica también en su *Teoría de la justicia*. Un yo desvinculado al que solo define su capacidad formal de elegir, y al que se sitúa más allá de la reflexión y la deliberación colectiva; un yo, en definitiva, que precede a sus fines.

En cuanto agentes morales, se dice, no estamos definidos por nuestros fines, sino por nuestra capacidad de escoger. No son nuestras metas las que revelan nuestra naturaleza sino el armazón que escogeríamos para los derechos si pudiésemos abstraernos de tales metas. Y cuando lo que uno es en sí mismo precede a sus fines, lo que es debido tiene que preceder a lo que se tenga por un bien, de manera que la justicia debe ser neutral con respecto a las distintas concepciones de la vida buena.

El resultado de esta propuesta es, lógicamente, que lo correcto es anterior a lo bueno, y lo es, además, en dos sentidos: los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras del bien común, y los principios de justicia en los que se apoyan no pueden tomar como premisa ninguna visión particular de la vida buena.

La cuestión es que si concebimos los derechos como frutos de una reflexión democrática en el seno de prácticas relacionales concretas, ligados a cuestiones morales sustantivas, tal como aquí se propone, es porque vemos las cosas de otra manera. Al fin y al cabo, la reflexión y la deliberación moral

⁶⁰ A todo esto me he referido en mi contribución al libro de F. PRATS, S. HERRERO, A. TORREGO, *La Gran Encrucijada. Reflexiones en torno a la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico*. Libros en Acción, Madrid, 2016, pp. 278-283.

consisten tanto en interpretar la historia de nuestra vida en relación con los otros, como en ejercer nuestra voluntad como seres autointeresados. Dicho de otra manera, y como ya se ha señalado más arriba, deliberar sobre lo que es un bien para mí implica reflexionar sobre lo que es un bien para las personas a las que estoy vinculado. De modo que la identidad propia y la racionalidad individual que se confecciona desde el kantismo resulta, cuando menos, cuestionable⁶¹.

Y precisamente porque es cuestionable es por lo que en su *Liberalismo político* Rawls se aprestó a remodelar sus primeros presupuestos en algunos aspectos. Reconoció que las personas, en sus vidas privadas, a menudo tenían afectos, devociones y lealtades que no podían ni debían dejar aparte, o sea que aceptó la posibilidad de que nuestra identidad personal tuviera un cierto espesor, aunque seguía insistiendo en que esas lealtades y apegos no eran relevantes para nuestra identidad como ciudadanos. Al debatir sobre la justicia y los derechos, decía, debemos marginar nuestras convicciones morales y religiosas; argumentar al margen de las lealtades, los apegos o las maneras de concebir la vida buena que tengamos personalmente.

Pero, ¿por qué no debemos llevar nuestras convicciones morales y religiosas a la conversación pública sobre la justicia y los derechos? ¿Por qué hemos de separar nuestra identidad en cuanto ciudadanos, de nuestra identidad en cuanto personas morales (en un sentido más amplio)? Rawls sostiene que debemos proceder así para que exista un pluralismo razonable en lo que se refiere a la vida buena, porque en las sociedades democráticas modernas se discrepa por cuestiones morales y religiosas, y tales discrepancias son del todo razonables.

Es decir, no solo no debe el Estado hacer suya ninguna concepción particular de lo bueno sino que ni siquiera los ciudadanos deben introducir sus convicciones en el debate público sobre la libertad y los derechos; deben limitarse a esgrimir argumentos de los que quepa esperar razonablemente que puedan ser aceptados por todos los ciudadanos.

Sin embargo, también cuando se habla de valores comunes se puede estar pensando en los valores asociados a la neutralidad liberal y a las restricciones que la razón pública liberal impone (la tolerancia, por ejemplo), o a los anhelos

⁶¹ Vid. M. SANDEL, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, cit., pp. 213 y ss. Estas cuestiones las he desarrollado, junto a C. LEMA, en la Introducción a la segunda edición del libro de M. SANDEL, *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, trad. R. Vilà Vernis, Ediciones Marbot, Barcelona, 2015, pp. 7-33.

morales y espirituales comunes que responden a la aspiración a una vida pública más preñada de significado. Como señala Sandel, “[...]el intento de desligar los argumentos sobre la justicia y los derechos de los argumentos sobre la vida buena es un error por dos razones: en primer lugar, no siempre se pueden zanjar las cuestiones referentes a la justicia y a los derechos sin resolver cuestiones morales sustantivas; y en segundo lugar, incluso cuando es posible, puede que no sea deseable”⁶². Y es que no se llega a una sociedad justa solo con maximizar la utilidad (utilitarismo) o garantizar la libertad de elección (liberalismo); para llegar a una sociedad justa hemos de razonar juntos sobre el significado que otorgamos a la vida buena creando una cultura pública que acoja las discrepancias. Una vez más: “[L]a justicia no solo trata de la manera debida de distribuir las cosas. Trata también de la manera debida de valorarlas”⁶³.

En consecuencia, no es suficiente, insisto, con un liberalismo igualitario, con garantizar la libertad y la igualdad redistributiva, sino que es necesaria una política de cohesión social (tejido social) y de participación pública que garantice el debate. Por supuesto, nada de esto significa que la desigualdad deje de ser un problema esencial. La desigualdad es un problema por el sufrimiento que acarrea y porque puede socavar, además, la solidaridad que la ciudadanía democrática requiere⁶⁴.

Lo que se quiere decir es que si excluimos el punto de vista utilitarista y/o liberal, la apuesta por la igualdad no tiene como justificación única la de alcanzar la felicidad de uno, pocos o muchos, sino que a ésta hay que añadir su relevancia para conformar una sociedad cohesionada, democrática y solidaria. De manera que no se trata solo de redistribuir para garantizar el acceso privado al consumo, sino al objeto de apostar por el espacio compartido, los servicios y las instituciones públicas, y los bienes comunes.

En definitiva, lo que aquí se está planteando es que la política no debe eludir el compromiso moral, sino implicarse en un continuo debate sobre el mismo, cultivando ese sentido de la responsabilidad compartida que se deriva de la existencia de vidas entrelazadas (también en sentido temporal) y que negaría rotundamente cualquier individualista moral.

Está claro que lo que aquí se describe son unas prácticas relacionales que comprometerían tanto la identidad como los intereses de sus participantes,

⁶² *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, trad. J.P. Campos Gómez, Debate, Madrid, 2011, pp. 283-284.

⁶³ Op. cit., p. 296.

⁶⁴ Op. cit., p. 301.

(auto)concebidos como personas en deuda permanente con los otros⁶⁵. En palabras de Taylor: “Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo”⁶⁶.

Para el individualista moral ser autónomo es estar sujeto solo a las obligaciones que voluntariamente hago mías, de modo que lo que le debo a otros se lo debo solo en virtud de algún acto de consentimiento y/o reciprocidad y, en ningún caso, en función de la existencia de vínculos, historias comunes, relaciones estandarizadas o lazos no escogidos. Cualquier otra cosa supone una violación de nuestros derechos individuales o una limitación perfeccionista de nuestras libertades. Pero la cuestión es que si admitimos que el dilema solidaridad *versus* derechos individuales existe y que, según cómo, podrían violarse derechos individuales en nombre del bien común, lo que admitimos, en definitiva, es que la discusión sobre la vida buena tiene peso moral y que, en consecuencia, todo no puede resolverse al estilo liberal, mediante el consentimiento o la reciprocidad⁶⁷. Dicho con otras palabras: admitimos que no se puede discutir sobre autonomía, justicia y derechos, dejando al margen *a priori* un reto semejante, y que, si lo hacemos, restringimos y empobrecemos tanto nuestras relaciones sociales como el discurso político, excluyendo de la deliberación pública las dimensiones que verdaderamente nos importan.

Realmente, no hay ningún motivo para pensar que es posible razonar y discutir sobre lo correcto (la justicia) a fin de alcanzar acuerdos, pero que tal razonamiento y semejante discusión no puede conducir a ninguna ponderación razonable, ni a ninguna respuesta concluyente, si lo que están en juego son nuestras diferentes concepciones de la vida buena. Esto solo se sostiene desde una posición escéptica respecto de nuestras concepciones morales, desde un individualismo fragmentado y fragmentario, desde una visión profundamente estrecha del principio de autonomía personal; es decir, desde la idea de que no se pueden comparar unas concepciones y otras para determinar, de manera provisional, al menos, cuál de ellas resulta más plausible dadas las circunstancias⁶⁸.

⁶⁵ Vid. M. SANDEL en *Filosofía política. Ensayos sobre la moral en política*, cit., pp. 199 y ss., y en *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, cit., pp. 241 y ss.

⁶⁶ C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, cit., p. 52.

⁶⁷ Vid. M. SANDEL, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, cit., pp. 241 y ss.

⁶⁸ Vid. Introducción a la segunda edición del libro de M. SANDEL, *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, cit., pp. 23-29.

Finalmente, y en todo caso, tal como Sandel nos recuerda en varias de sus obras⁶⁹, si es posible o no razonar sobre cuestiones morales a fin de alcanzar un acuerdo es algo que solo podemos dilucidar razonando y deliberando. Y el problema, en realidad, es que la hegemónica política liberal-atomista deja poco margen para este tipo de razonamientos.

Como hemos visto, en el liberalismo político no sólo es que el Estado ha de ser neutral frente a cualquier concepción del bien, sino que los ciudadanos no pueden introducir en el discurso político sus convicciones morales comprensivas, al menos si se debate sobre justicia y derechos. Desde luego, como ya he señalado, cabría preguntarse, como ya he sugerido, si esta defensa tan restrictiva de la razón pública no supone ya inevitablemente defender ciertos valores (la tolerancia y el respeto mutuo, por ejemplo), e incluso ciertas concepciones del bien (dado que la práctica que se tolera debe ser evaluada desde un punto de vista moral)⁷⁰, pero, más allá de esto, lo que hay que preguntarse es hasta qué punto es racional y razonable sostener una teoría de la justicia y una concepción de los derechos que se apoye en semejantes presupuestos.

En suma, y por concluir, al reformular el principio de autonomía privada a la luz de los bienes relacionales y una política de lo común, la visión relacional de los derechos exige también renunciar a la noción de sujeto desvinculado y a la concepción formal del bien que lleva aparejada. Los derechos se presentan aquí como el fruto de un diálogo abierto sobre cuestiones morales sustantivas que se articula desde la implicación en los asuntos compartidos y desde una ética de la responsabilidad y del cuidado. Una ética de la inter/ecodependencia que puede encontrar en las mujeres sus mejores aliadas.

Y es que parece claro que, en su concepción clásica, los derechos nacieron de la condición existencial de separación, y, aunque es cierto que, como

⁶⁹ En *Filosofía política. Ensayos sobre la moral en política, Justicia y en ¿Hacemos lo que debemos?*, ya citados.

⁷⁰ “[] no puede haber una sociedad de individuos libres sin un correspondiente proceso de socialización, sin una cultura de la individualidad y sin un sistema político que lo sustente [...]”, dice M. WALZER en *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, trad. A. Gómez Ramos, Intervenciones, Madrid, 1999, p. 38. Las asociaciones no voluntarias no están fijadas de forma completa y definitiva sino que pueden ser objeto de cambios políticos, pero “solo podemos cambiar algo una vez que lo hemos reconocido. Si no se pudiera contar nada más que con individuos completamente autónomos, las decisiones políticas relativas a la coerción y la libertad, la subordinación y la igualdad, no tendrían ningún objeto de referencia creíble” (op. cit., p. 39).

señala Facio, “esa condición existencial produce dos necesidades aparentemente dicotómicas –la necesidad de mantenimiento y protección de esa separación y la necesidad de romper el aislamiento existencial y proteger al grupo o la comunidad–”, también lo es que “estas dos necesidades sólo son dicotómicas desde una visión masculina del mundo [...] desde la perspectiva de las mujeres, cuya condición existencial es la conexión con los o las otras, las necesidades más bien surgen del interés por mantener y proteger la conexión o por el contrario, la necesidad de protección por intromisiones impuestas a su potencial de conexión”⁷¹.

5. DEFENDER UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD Y DEL CUIDADO

1. Puede decirse que una ética de la responsabilidad apoya las pretensiones morales en el sufrimiento del sujeto y en el reconocimiento de sus necesidades como motivos para la acción; esto es, asume nuestra radical vulnerabilidad, y la normalidad de la dependencia, intentando eliminar su estigma negativo para concebirla como un rasgo necesario y universal de las relaciones humanas⁷². De ahí que en esta construcción las necesidades no puedan desligarse de los bienes relacionales, y las deudas de vínculo que hemos contraído con los otros. Y de ahí también que se entienda la urgencia por hacer visible y conferir valor público tanto a las actividades de cuidado como a las mujeres que las protagonizan, así como redistribuir tales actividades entre los diferentes miembros que componen la sociedad, sean hombres o mujeres. Vaya, las personas no son autónomas y autosuficientes, sino dependientes y necesitadas, por lo que la actividad de cuidado ha de ser definida como una virtud cívica y como un deber público de civilidad.

2. Puede añadirse, por lo demás, que en este paradigma, los problemas morales exigen una solución más contextual y narrativa, y se margina el discurso formal y abstracto propio de los derechos clásicos. Las prioridades éticas (la justicia y los derechos) aparecen conectadas a un aprendizaje moral fruto de la reflexión, el diálogo y la experiencia relacional; un aprendizaje

⁷¹ A. FACIO, “Hacia otra teoría crítica del Derecho”, en L. FRIES Y A. FACIO (comp. y selección): *Género y Derecho*, cit., pp. 30-31.

⁷² Sobre este asunto, vid. J.C. TRONTO, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993, y J.A. WHITE y J.C. TRONTO, “Political Practices of Care: Needs and Rights”, *Ratio Juris*, num. 17, 2004, p. 426.

moral continuamente destilado en un proceso comunicativo y en un diálogo con los “otros”⁷³.

Como señala Habermas, la conciencia individual no se forma en la relación de un individuo con un “mundo exterior” que se le presenta como “objeto”, sino a través de su interacción comunicativa con otros sujetos conscientes; a través de un diálogo real que nos obliga a cuestionarnos nuestras posiciones. En Habermas, el yo no es el fruto de un acto aislado de autorreflexión sino de un proceso de formación en el seno de un complejo de interacciones; de un proceso dialógico de socialización⁷⁴. Por consiguiente, lo que parece exigir Habermas no es la supresión de las inclinaciones personales sino su racionalización, su formación por medio de una comunicación no distorsionada. Y ello aunque es probable que no haya conseguido aterrizar lo suficiente su construcción como para salvar la distancia que pudiera existir entre la abstracción y la idealización (con la que se privilegiaría, de forma encubierta, un determinado tipo moral), y atender al punto de vista del “otro concreto”, en la línea que le ha señalado, por ejemplo, Seyla Benhabib⁷⁵. De hecho, el compromiso con el procedimiento discursivo universalista como procedimiento de acceso a la verdad moral, mantiene todavía la clásica separación entre las cuestiones de justicia y las referentes a la “vida buena”, y excluye *a priori* el debate acerca de lo que es de suyo bueno⁷⁶.

⁷³ En su defensa de una concepción materialista y relacional de los derechos humanos, dice J. HERRERA FLORES que “[] debemos ser capaces de superar las abstracciones en las que se sustenta la teoría tradicional de los derechos y proponer una reflexión que impulse, sistematice y complemente las prácticas sociales en un sentido crítico, subversivo y transformador. Nuestra apuesta teórica –subraya– se juega su sentido en el marco de las acciones sociales” (en *La reinvención de los derechos humanos*, Atrapasueños, 2008, p. 86). “La función social del conocimiento exige reconocer al otro en su cotidianeidad, en su vida, tanto pública como privada, en su hacer y no sólo en su pensar [] Definiendo abstractamente al individuo pensante, se han podido dejar de lado las circunstancias concretas en las que se vive [] El “yo hago”, por el contrario, nos coloca indefectiblemente en el contexto en el que vamos creando y recreando nuestras vidas. Nada se puede hacer sin los objetos materiales, sin los bienes, con los que trabajamos en el *continuum* de relaciones sociales en las que estamos situados” (*op. cit.*, p. 197).

⁷⁴ Vid. mi artículo: “La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales”, cit., pp. 202-205.

⁷⁵ Es imposible mencionar siquiera a la mayoría de las autoras feministas que se han opuesto al contractualismo como base de una teoría de la justicia, pero creo que, por lo que hace a Habermas, y adoptando todavía una perspectiva racionalista, hay que destacar a S. BENHABIB en *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, cit., pp. 171 y ss.

⁷⁶ Este enfoque, como señala C. AMORÓS, es el que ha utilizado el feminismo para polemizar con las concepciones del bien en las que se da por buena la subordinación de las mujeres, y que son incompatibles con su emancipación (entendida como una exigencia de

3. La ética de la responsabilidad mira hacia el futuro, procurando salvar las relaciones, por lo que es estructuralmente dialógica e intersubjetiva⁷⁷. Esto es, está inescindiblemente unida a la rendición de cuentas una vez superada tanto esa visión lineal del tiempo que sobrevalora el presente⁷⁸, como las barreras de la especie, y exige transitar del “tribunal de la conciencia” al juicio político, a la exigencia moral y política de “responder con y frente a los otros”. En fin, lo más importante es preguntarse: ¿ante quién somos responsables? Y ello aunque la responsabilidad no es un gesto reactivo, y no se debe pensar únicamente bajo la figura de la deuda⁷⁹, sino que ha de ser entendida también como una exigencia irrenunciable de la racionalidad.

En este sentido, resulta determinante, una vez más, rechazar la conformación de la identidad como el fruto de experiencias psicológicas estrictamente subjetivas⁸⁰, dado que en esta conformación puede desvanecerse la vinculación fuerte con nuestros yoes futuros⁸¹, y, en consecuencia, también con los otros yoes que no están aquí y ahora. Como apunta Nagel, esta teoría

justicia). Una vez más, el universalismo interactivo de BENHABIB es especialmente lúcido y aprovechable aquí como instancia crítica. Vid. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer. Colección Feminismos, Madrid, 2000, pp. 401-405.

⁷⁷ Vid. M. CRUZ, “Cuando son muchas las voces”, *Isegoría*, num. 29, 2003, p. 7.

⁷⁸ Si la solidaridad puede ser una exigencia moral y un principio que tiene que ver con la continuidad del tiempo (una idea de la filosofía clásica), podrían imponerse tanto nuestros deberes hacia las generaciones futuras, al menos para evitar acciones y omisiones irreversibles, como hacia las generaciones pasadas, mediante una adecuada política de la memoria. Este último punto lo he tratado en mi artículo “Justicia Retributiva y Justicia Restaurativa (Reconstructiva). Los derechos de las víctimas en los procesos de reconstrucción”, VV.AA., *Justicia para la convivencia*, Universidad de Deusto (Bilbao), 2012, pp. 21-47.

⁷⁹ Vid. M. CRUZ: “Cuando son muchas las voces”, cit., p. 11.

⁸⁰ En el paradigma kantiano se diría que la autonomía personal no se puede identificar con el solipsismo, pues exige al individuo que sea algo más que un lugar de preferencias subjetivas, y le obliga a asumir la perspectiva de la universalidad. Vid. *Crítica de la razón práctica* (1778), versión castellana de R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2004, [A63-A65], pp. 106-107, y *La Metafísica de las Costumbres* (1797), trad. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1999, pp. XXVI-XXXI). No olvidemos que KANT rechaza al sujeto egoísta precisamente porque no puede alcanzar la universalidad inherente a la verdadera racionalidad. Vid. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), versión castellana de R.R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, capítulo segundo [A88-A89], pp. 132-133 y *Crítica de la razón práctica* (1778), cit., [A72-A87], pp. 114-127.

⁸¹ Para una posición que defiende que todos los tiempos están en pie de igualdad, vid. T. NAGEL en *La posibilidad del altruismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 67-85.

podría tener dificultades para plantear una acción motivacional a distancia, tanto a través del tiempo como entre personas, y esto tiene una relevancia nada desdeñable por lo que hace a la adopción de un punto de vista imparcial, a la construcción de una teoría moral y a la articulación de una ética de la responsabilidad. De hecho, visto así, el sujeto podría incluso tener dificultades para comportarse como una unidad, dado que no podría conciliar fácilmente el punto de vista personal con el punto de vista impersonal⁸². Es más, precisamente por esta razón, porque falla la dimensión intersubjetiva de eso que cree ser, tampoco podría convertirse en un agente moral⁸³. Como subraya Nodding, entre otras, separarnos de nuestros vínculos particulares y vivenciales puede suponer un problema para mantener nuestra identidad personal, nuestra autonomía, e incapacitarnos, incluso, para la moralidad y para la defensa de los derechos, siempre y cuando una parte ineludible de la moralidad consista en responder a la demanda de otras personas concretas⁸⁴.

Parece, pues, que la adopción de una ética de la responsabilidad ha de empezar por defender tanto la tesis de la neutralidad temporal como la de la neutralidad interpersonal, haciendo depender la segunda de la primera. A partir del momento en que uno asume que es un yo entre otros (diferentes de lo que soy yo y a la vez iguales a mí), subraya Nagel, debe ser posible decir de otras personas cualquier cosa que uno pueda decir de sí mismo y, en el mismo sentido, debe ser posible que uno se considere a sí mismo impersonalmente (aunque para lograrlo es imprescindible que los principios prácticos de uno sean objetivos). Finalmente, si asumo que soy un yo, he de considerar que las razones que me llevan a preocuparme por mi futuro yo, me llevan también a preocuparme por otros “yoes”, pues en ambos casos he

⁸² Vid. T. NAGEL en *La posibilidad del altruismo*, cit., y en *La última palabra. La razón ante el relativismo y el subjetivismo*, trad. P. Bargallo y M. Alegre, Gedisa, Barcelona, 2000, capítulo 6. Sobre el modo en que sería más o menos irrebutable el punto de vista de la primera persona, considérese aquí la conocidísima postura de B. WILLIAMS en el capítulo 4 de su *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard University Press, 1985) o en su ensayo “Internal and External Reasons” publicado en su colección *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981.

⁸³ En *La posibilidad del altruismo*, cit., p. 154. Como señala acertadamente M. Cruz en el prólogo al libro de D. PARFIT, *Persona, racionalidad y tiempo*, trad. J.O. Benito Vicente, Síntesis, Madrid, 2004, p. 24, “la cuestión que hay que plantearse no es tanto si el yo importa o no, como, más bien, a quién le importa el yo”.

⁸⁴ Vid. N. NODDINGS, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press, Berkeley, 1984. Esta posición engarza bien con la perspectiva general que defiende M. NUSSBAUM en *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, trad. A. Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2014.

de considerar los intereses de entidades que no están presentes en mi conciencia aquí y ahora, en el momento en que tengo que tomar mis decisiones⁸⁵.

4. La ética de la responsabilidad se apoya en la imposición de deberes positivos y negativos (acción y omisión) / generales y especiales (los que hemos contraído con otros a través de la práctica relacional del compartir). Los deberes especiales, que un liberal rechazaría abiertamente, “comprenden responsabilidades morales que tenemos, no ante los seres racionales en cuanto tales, sino ante aquellos con quienes compartimos cierta historia. Pero al contrario que las obligaciones voluntarias, no dependen de que se preste un consentimiento. Su peso moral deriva, en cambio, de los aspectos de la reflexión moral que responden a la situación, de que se reconozca que la historia de mi vida se entrelaza con la vida de otros”⁸⁶. Según Sandel, es la solidaridad la que da lugar a responsabilidades especiales, como las familiares, por ejemplo. “En la medida en que los hijos estén obligados a ayudar incluso a unos malos padres, la exigencia moral sobrepasará seguramente lo que pide la ética liberal de la reciprocidad y el consentimiento”⁸⁷. Y quienes, como M. Risse o, en España, M. Iglesias, han exigido la articulación de alguna forma de justicia relacional en el ámbito global, no están lejos de estos planteamientos⁸⁸.

De modo que la visión relacional de los derechos establecería una conexión directa y una correlatividad relativa con el discurso de los deberes⁸⁹. Unos deberes que deben regirse por el principio de “responsabilidad común diferenciada” y que se derivan de nuestra relación concreta con los otros. Aquí es

⁸⁵ T. NAGEL en *La posibilidad del altruismo*, cit., pp. 89 y ss.

⁸⁶ M. SANDEL, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, cit., p. 255.

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 257.

⁸⁸ Vid. M. RISSE, *On Global Justice*, Princeton University Press, Princeton, 2012 y M. IGLESIAS VILA, “¿Los derechos humanos como derechos especiales? Algunas ventajas de una concepción cooperativa de los derechos humanos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XXXII, 2016, pp. 119-144.

⁸⁹ Vid. J. NEDELSKY, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*, cit., T. GRECO en “Antes el deber. Una crítica a la filosofía de los derechos”, trad. Emilia Bea, *Anuario de filosofía del derecho*, num 26, 2010, pp. 327-344, y en “Relazioni Giuridiche. Una difesa dell'orizzontalità nel diritto”, *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, num. 8, 2014, pp. 9-26. En España, vid. E. BEA PÉREZ: “Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad”, *Derechos y Libertades*, num. 29, Época II, junio 2013, pp. 53-92 y J.A. ESTÉVEZ ARAÚJO (ed.): *El libro de los deberes. Las debilidades e insuficiencias de la estrategia de los derechos*, Trotta, Madrid, 2013. La reivindicación de la interdependencia, los lazos sociales y la solidaridad, y su relevancia en al ámbito del Derecho positivo, fue señalada ya por autores clásicos como F. Gény y L. Duguit, y, desde la Sociología del Derecho, por referentes incuestionables como E. Ehrlich.

muy importante tener claro que no es nuestra pertenencia a una comunidad política concreta, ni siquiera a una comunidad dialógica, lo que nos hace responsable, sino el perjuicio que ocasionamos a los otros, la deuda que hemos contraído con ellos; el perjuicio que hemos ocasionado y el beneficio que hemos obtenido a partir de tal perjuicio⁹⁰. Es decir, no es la comunidad conformada sino el elemento relacional lo que resulta relevante en esta construcción.

5. Finalmente, y aunque no tengo espacio para profundizar en esta tesis, quiero terminar subrayando que las mujeres son hoy las verdaderas garantes del giro hacia la ética de la responsabilidad y del cuidado que exige la visión relacional de los derechos, dada su experiencia psicosocial y el aprendizaje moral que de ella han extraído. La experiencia heterónoma de las mujeres, su experiencia relacional (las relaciones interpersonales son constitutivas de su identidad como mujeres), su radical vulnerabilidad, les ayuda a priorizar el sufrimiento del “otro concreto”, a valorar la importancia de la empatía, a reforzar los vínculos, y a asociar derechos, necesidades y deberes.

Como señala A. Facchi, y más arriba indiqué, la autonomía de las mujeres no solo ha sido limitada por factores contingentes, sino constitutivamente inalcanzables, precisamente porque se ha construido con instrumentos conceptuales y dispositivos jurídicos que se apoyan en su negación⁹¹. Por esta razón, no sólo se trata de superar los límites –formales y empíricos– que se les han impuesto, sino, como hemos visto, de replantear la concepción misma del principio de autonomía para subrayar su dimensión relacional⁹².

La experiencia de esa autonomía negada y el aislamiento que las mujeres han sufrido en el ámbito privado, invisibilizado y/o inferiorizado, es lo que las capacita precisamente para liderar una visión relacional de los derechos

⁹⁰ Vid. I.M. YOUNG, “Responsabilidad y justicia global: un modelo de conexión social”, *Anales de la Cátedra “Francisco Suárez”*, num. 39, 2005, pp. 689-708.

⁹¹ Vid. A. FACCHI, “Derechos de las mujeres y derechos humanos: un camino entre igualdad y autonomía”, trad. M.E. Rodríguez Palop, *Derechos y Libertades*, num. 25, 2011, pp. 55-86.

⁹² El debate ya clásico entre C. Pateman y C. Shalev (C. PATEMAN, *The Sexual Contract*, cit., y C. SHALEV, *Birth Power*, Yale U.P., 1989) puso claramente de manifiesto las diferentes concepciones de la autonomía personal que se mantenían desde el feminismo. La teoría feminista incorpora y reelabora desde hace años una crítica clásica al paradigma de los derechos fundado en una visión atomista de la sociedad, en una concepción contractual de las relaciones sociales, y en una antropología individualista. Para un debate sobre las diversas nociones de autonomía, cfr. J. CHRISTMAN (ed.): *The Inner Citadel, Essays on Individual Autonomy*, Oxford U.P., 1989, algunos de los artículos que se recogen en C. CASTELLS (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, o el artículo de A. FACCHI: “Derechos de las mujeres y derechos humanos: un camino entre igualdad y autonomía”, ya citados.

basada, entre otras cosas, en la preservación de los bienes relacionales y los bienes comunes; bienes que ellas se han ocupado de producir, reproducir y mantener históricamente⁹³.

En suma, concebidos desde esta plataforma, los derechos se desembarazan de su contenido patrimonialista porque no se presentan como posesiones, sino como relaciones; no se refieren al “tener” sino al “hacer”⁹⁴. Su contenido es, pues, dinámico, concreto y relacional. Y es que no se reconoce la dependencia ni se asume la responsabilidad únicamente por medio de una reflexión teórica sino también y sobre todo a través de actividades compartidas, así como en la evaluación de las alternativas que imponen esas actividades⁹⁵.

La visión relacional trata de situar a los derechos en contextos relacionales de modo que puedan canalizar las experiencias concretas y cotidianas de las mujeres. Por eso resulta interesante remitirse aquí a la *política de localización* formulada por Adrienne Rich⁹⁶, posteriormente enriquecida y reelaborada por Donna Haraway, a través de la construcción de los *saberes situados*⁹⁷. Como señala Rosi Braidotti, los *saberes situados* “choca[n] con la generalidad abstracta del sujeto patriarcal. Lo que está en juego no es la oposición entre lo específico y lo universal, sino más bien dos maneras radicalmente diferentes de concebir la posibilidad de legitimar los comentarios teóricos. Para la teoría feminista, la única manera coherente de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que uno está realmente localizado en algún lugar específico”⁹⁸. De hecho, es esta naturaleza situada en la subjetividad la que permite a las teorías feministas elaborar estrategias para subvertir los códigos culturales dominantes⁹⁹.

⁹³ Vid. sobre este asunto el esclarecedor libro de S. FEDERICI, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, ya citado.

⁹⁴ Vid. M. MINOW, “Relational Rights and Responsibilities: Revisioning the Family in Liberal Political Theory”, cit., pp. 4-29. Minow propone una titularidad de derechos basada en una “social relation approach”, una modalidad relacional parecida a la que vengo describiendo aquí. Vid. también A. FACIO: “Hacia otra teoría crítica del Derecho”, cit., pp. 15-44.

⁹⁵ Vid. A. MACINTYRE: *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, cit., p. 160.

⁹⁶ Vid. A. RICH, “Notes towards a politics of location”, *Blood Bred and Poetry*, Londres, 1987.

⁹⁷ Vid. D. HARAWAY, *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, cit., pp. 313-344.

⁹⁸ R. BRAIDOTTI, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, trad. G. Ventureira y M.L. Femenías, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 15-16.

⁹⁹ Como señala M.L. FEMENÍAS, “no es un saber *relativista* sino un *saber situado*, que se construye a partir de una política de desplazamientos y de los saberes hegemónicos, y se

Obviamente, caracterizar la ética del cuidado como ética femenina no significa que todas las mujeres compartan un mismo punto de vista ético, ni tampoco supone excluir a los varones de semejante punto de vista, sino que lo que nos indica es que son las mujeres las que están en mejor situación para adoptarlo¹⁰⁰. Hoy esto es ya una evidencia para la “economía del cuidado”¹⁰¹, sobre la que han llamado la atención muchas pensadoras y activistas feministas¹⁰².

Lo cierto es que una perspectiva relacional de los derechos refleja la multiplicidad de las identidades femeninas y la doble dimensión de opresión y empoderamiento que las mujeres han encontrado siempre en el discurso clásico de los derechos¹⁰³. La crítica feminista a la supuesta neutralidad e inhe-

relaciona con localizaciones circunscriptas que permiten aprender a ver y a responder sobre aquello que aprendemos a ver, en vinculación a un lugar, un posicionamiento, una colocación, donde la parcialidad es precisamente la condición para que nuestras proposiciones de saber racional puedan plantearse, entenderse y solucionarse” (en “El ancho mar-oceano que nos une y nos separa”, *Anuario de Hojas de Warmi*, num. 16, 2011, pp. 9-10).

¹⁰⁰ “Esto es en parte el resultado –dice N. NODDINGS– de la presencia de profundas estructuras psicológicas en la relación madre-hijo/a. Una niña puede identificarse con la persona que la cuida y así mantener la relación al mismo tiempo que fija su identidad. Un niño, sin embargo, debe encontrar su identidad con el ausente –el padre–, y así se desvincula de la relación íntima del cuidado” (en “Caring”, V. HELD (ed.), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press Boulder, Colorado, 1995, p. 24). Esta posición se inspira en la teoría que N. CHODOROW desarrolla en *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, cit., y en las posiciones de C. GILLIGAN en *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*, cit., o, últimamente, en *et. al.: Contre l’indifférence des privilégiés: A quoi sert le care*, Payot & Rivages, París, 2013. Vid. al respecto, N. NODDINGS en *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, cit., M. MINOW en *Making All the Difference*, Cornell University Press, London, 1990 y en “Relational Rights and Responsibilities: Revisioning the Family in Liberal Political Theory”, *Hypatia*, vol. 11, 1996, pp. 4-29, V. HELD, *Feminist Morality. Transforming culture, society, and politics*, The University Chicago Press, 1993, o M. FRIEDMAN, “Beyond Caring: The De-Moralization of Gender”, V. HELD (ed.), *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, cit., pp. 61-77.

¹⁰¹ Vid., por ejemplo, C. CARRASCO, “El cuidado como eje vertebrador de una nueva economía”, cit., o su libro con C. BORDERÍAS y T. TORNOS (eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, ya citado. En esta misma línea, puede mencionarse también a A. Pérez Orozco, M. Pazos, Graham-Gibson o S. Federici.

¹⁰² En esta órbita o similar, se sitúan autoras tan relevantes como C. Gilligan, V. Held, N. Noddings, J. Tronto, T. Pitch, S. Federici, E.H. Wolgast, M. Minow y A. Baier, por citar a la más representativas.

¹⁰³ Para algunas feministas, la lógica de los derechos, aplicada a determinadas relaciones, puede generar confusión y errores. Vid. E.H. WOLGAST en *The Grammar of Justice* y J. TRONTO en *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, ya citados.

rente objetividad del Derecho y a las connotaciones patriarcales que esconde el discurso de los derechos, es de todos conocida. Catherine McKinnon o Tamar Pitch destacaron ya en su momento la masculinidad del Derecho como institución (más allá del trato sexista o discriminatorio que, además, puede dar a las mujeres) y subrayaron que el pensamiento hegemónico que representa induce a pensar que la visión androcéntrica es universal, general, abstracta y racional¹⁰⁴.

En definitiva, parece claro que la visión relacional de los derechos exige una auténtica transformación cultural, de percepción y sensibilidad, y para lograr esta transformación, ni el Derecho ni la política pueden tener solo la misión de educar y explicar cómo son y cómo podrían ser las cosas, sino que también deben ocuparse de articular formas estables de lo común, de alimentar lo relacional, y de fortalecer el intersticio que hay “entre” nosotros. Sin duda, una transformación integral como esta nos obliga a cambiar el orden de nuestras expectativas, a redefinir el “bien” y la “riqueza”¹⁰⁵, dialogando acerca de nuestras diferentes concepciones de la vida buena; nos obliga a complementar la hegemonía discursiva con diferentes formas de hegemonía afectiva, y, sobre todo, nos anima a generar esa política de los afectos, los encuentros y las experiencias colectivas que las mujeres están llamadas a liderar¹⁰⁶.

MARÍA EUGENIA RODRÍGUEZ PALOP

Instituto de derechos humanos Bartolomé de las Casas

Universidad Carlos III de Madrid

c/Madrid, 126

Getafe 28903 Madrid

e-mail:merpalop@der-pu.uc3m.es

¹⁰⁴ Vid. C. MACKINNON, *Hacia una teoría feminista del Estado*, trad. E. Martín, Cátedra, Madrid, 1989 y T. PITCH, *Un derecho para dos: la construcción jurídica del género, sexo y sexualidad*, trad. C. García Pascual, Trotta, Madrid, 2003. Vid. también R. OSBORNE, *La Construcción sexual de la realidad: un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Cátedra, Madrid, 1993.

¹⁰⁵ Sobre la profundidad de esta transformación, vid. F. BERARDI, *La Sublevación*, Hekht, Colección Acá y Ahora, Buenos Aires, 2014. Berardi habla de una reprogramación neurológica, psíquica y relacional que afecta al ser humano, cuya evolución adaptativa se está acelerando en los últimos tiempos (en *La fabbrica dell'infelicità. New economy e movimento del cognitariato*, Derive Approdi, Roma, 2001, pp. 19-20).

¹⁰⁶ Para el concepto de “hegemonía afectiva”, vid. J. BEASLEY MURRAY en *Posthegemonía: teoría política en América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 2010.